
L'amour-propre : une analyse théorique et historique

Hervé Mauroy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/2800>
DOI : 10.4000/ress.2800
ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 27 novembre 2014
Pagination : 73-104
ISBN : 978-2-600-01866-1
ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Hervé Mauroy, « L'amour-propre : une analyse théorique et historique », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 52-2 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ress/2800> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ress.2800>

© Librairie Droz

L'AMOUR-PROPRE : UNE ANALYSE THÉORIQUE ET HISTORIQUE

HERVÉ MAUROY

Université de Valenciennes – Thémós (IDP)
herve.mauroy@univ-valenciennes.fr

Résumé. Cet article vise à expliquer et à formaliser le mécanisme de l'«amour-propre». Il s'appuie pour ce faire sur les grands textes des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles relatifs à cette thématique (précisément depuis Hobbes jusqu'à Rousseau et Smith). Dans ce cadre, cet article explicite la distinction entre amour-propre et amour de soi sur cette période. Il établit le rapport entre amour-propre et rivalité mimétique. Et il explique combien les auteurs relevant du pessimisme augustinien depuis Hobbes jusqu'à Mandeville ont donné de l'importance à l'amour-propre dans leurs constructions théoriques.

Mots-clés: amour-propre, désir de reconnaissance, main invisible, rivalité mimétique, systèmes auto-organisés.

Abstract. This article aims to explain and to model the psychological mechanism of "amour-propre". It relies on the great texts of the 17th and 18th centuries relating to this theme (specifically from Hobbes to Rousseau and Smith). In this context, this article explains the distinction between "amour-propre" and "amour de soi" over this period. It establishes the relationship between "amour-propre" and mimetic rivalry. And it explains how the authors influenced by the Augustinian pessimism from Hobbes to Mandeville gave importance to "amour-propre" in their theoretical constructs.

Keywords: desire for recognition, invisible hand, mimetic rivalry, self-love (self-liking), self-organizing systems.

INTRODUCTION

Cet article vise à présenter et à formaliser le mécanisme de l'amour-propre sur la base d'un examen des théorisations qui ont été fournies aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles à ce propos (précisément depuis la publication des grands textes de Thomas Hobbes jusqu'à ceux de Jean-Jacques Rousseau et d'Adam Smith). Durant cette période, les philosophes et moralistes ont fait en effet des tenants et aboutissants de l'amour-propre une véritable thématique de recherche. Ils se demandaient en particulier comment la Providence ou les hommes eux-mêmes pouvaient s'en servir pour enrichir les Nations.

Une analyse de la relation entre les notions d'amour-propre et d'amour de soi sur cette période, ainsi qu'une mise en rapport de l'amour-propre avec ce qui est appelé aujourd'hui la rivalité mimétique, seront proposées dans ce cadre. Dans un second temps, cet article exposera de façon plus serrée comment les philosophes et moralistes les plus pessimistes (depuis Hobbes jusqu'à Mandeville) ont expliqué la manière dont les hommes ont pu tirer parti de l'amour-propre alors qu'il comportait à leurs yeux une face obscure.

I. LE MÉCANISME DE L'AMOUR-PROPRE

L'amour-propre est l'instance psychologique qui produit l'orgueil et la honte (l'excès et le défaut d'estime de soi) selon que nous sommes contents ou pas de nous-mêmes et qui produit de façon corrélée respectivement le mépris et l'envie. L'amour-propre suppose que le contentement de soi repose en grande partie sur l'opinion réelle ou imaginaire des autres : il est la partie de l'estime de soi-même qui se construit en fonction de ce que chacun ressent de ce que les autres pensent en vérité ou en imagination de soi.

I.1. L'AMOUR-PROPRE DANS SON RAPPORT À L'AMOUR DE SOI AUX XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES

La notion d'amour-propre aux XVII^e et XVIII^e siècles ne peut se comprendre que dans sa relation avec celle d'amour de soi. L'amour de soi est l'instinct vital (qui nous fait chercher notre bonheur – ce qui nous fait du bien – et fuir notre malheur – ce qui nous fait du mal). Il constitue l'instance qui pousse les hommes à suivre leurs intérêts naturels et légitimes. L'amour-propre est appréhendé alors comme une forme transformée ou une extension de l'amour de soi quand le regard d'autrui s'immisce dans les relations humaines. Il est important de garder à l'esprit qu'être animé par l'amour-propre était vécu quasi systématiquement au XVII^e siècle et souvent au XVIII^e siècle comme un grave défaut sur le plan moral :

L'usage de notre langue est heureux [...], car il nous fait distinguer entre l'amour-propre et l'amour de nous-mêmes. L'amour de nous-mêmes est cet amour, en tant qu'il est légitime et naturel. L'amour-propre est ce même amour, en tant qu'il est vicieux et corrompu. (Abbadie, 1693, p. 196)

Quand il est question des théories de l'amour-propre, quatre figures françaises (ou d'« inspiration » française) majeures s'imposent par leurs apports et leur impact sur leurs contemporains : Pascal, La Rochefoucauld, Mandeville et Rousseau.

Blaise Pascal mérite d'être retenu en premier lieu car il a théorisé avec une profondeur inhabituelle la version prémoderne de la relation amour de soi/amour-propre. Comme la plupart des penseurs chrétiens sévères du XVII^e siècle, Pascal aimait en effet utiliser l'expression « amour de soi » pour désigner ce qui nous poussait à suivre nos intérêts naturels avant la chute (les intérêts étant appréhendés alors comme légitimes) et « amour-propre » de façon fort péjorative pour désigner ce qu'il en est advenu après la chute¹. Le critère de différencia-

1 Sur la différence entre l'amour de soi (amour sans péché avant la chute) et l'amour-propre, voir la lettre de Pascal aux Périer du 17 octobre 1651 : « Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même ; et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché. Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ; et ainsi il s'est aimé seul et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment.

tion entre amour de soi (innocent) et amour-propre (coupable) renvoyait ainsi directement à la présence ou non de l'amour de Dieu.

Bien qu'apprécié aujourd'hui surtout pour ses qualités littéraires, François de La Rochefoucauld (auquel il convient d'associer l'ensemble des moralistes relevant du pessimisme augustinien, par exemple Jacques Esprit, qui ont collaboré avec lui) a été peut-être plus décisif encore. Littéralement obsédé par l'idée selon laquelle « les hommes sont dominés par leur domination » pour reprendre la terminologie de Pierre Bourdieu, La Rochefoucauld considérait l'amour-propre comme l'expression d'un amour de soi pollué systématiquement chez les gens honorables par la prise en compte du regard d'autrui. Ce qui « empêchait » l'amour de soi innocent commençait à n'être plus véritablement l'absence de l'amour de Dieu après la chute comme chez les penseurs religieux, mais directement l'importance que l'on accordait à l'opinion d'autrui dès que l'on se trouvait en société. La Rochefoucauld semblait de plus considérer que les hommes ne pouvaient pas être animés en société par un amour de soi innocent, ce qui lui fut souvent reproché et poussait même ses éditeurs à énoncer des sortes de « mises en garde » aux lecteurs dans la préface des *Maximes* :

L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi ; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens (La Rochefoucauld, 2010 [1664], maxime supprimée 563, p. 485).

Je me contenterai de vous avertir de deux choses ; l'une, que par le mot d'intérêt, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire & l'autre [...] que [...] la manière dont il parle de ce nombre infini de défauts qui se rencontrent dans leurs vertus apparentes, ne regarde point ceux que Dieu en préserve par une grâce particulière (*ibid.*, préface des maximes, p. 399-402).

Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence ; mais il est devenu et criminel et immodéré, en suite de son péché» (Pascal, 1998, tome 2, p.20).

The term, pride, is commonly taken in a bad sense ; but this sentiment seems indifferent, and may be either good or bad, according as it is well or ill founded, and according to the other circumstances which accompany it. The French express this sentiment by the term, *amour-propre*, but as they also express self-love as well as vanity, by the same term, there arises thence a great confusion in Rochefoucauld, and many of their moral writers (Hume, 2000 [1751], p. 314).

Grand lecteur de La Rochefoucauld et d'Esprit, ainsi que d'auteurs tels que Pierre Bayle, Bernard Mandeville, l'un des moralistes les plus détestés de son vivant, ne se contenta pas de tenter de « théoriser » l'amour-propre. Il reprit à son compte une idée souvent exprimée de manière diffuse chez nombre de penseurs du xvii^e siècle (Nicole, Domat, etc.) : l'amour-propre est certes un poison au plan moral, mais aussi une sorte de remède au plan économique et social. Ne croyant en rien à la pureté des intérêts en société, Mandeville considérait en effet les gens comme obsédés par la volonté de se distinguer les uns des autres et de se montrer le plus dignes possible de l'estime des gens de leur communauté (au point de faire penser parfois à ce sujet au Pierre Bourdieu de *La Distinction*). Il ajoutait que les hommes ne cessaient pas de se tromper et de s'instrumentaliser les uns les autres (à la fois pour se distinguer et en se jouant de la volonté des autres de se distinguer). Il en tira une thèse qui fit grand bruit à l'époque : la mise en relation des intérêts corrompus participe grandement, par une sorte de paradoxe de composition, à la richesse des Nations. Même s'il est encore littéralement méprisé pour sa tendance licencieuse à faire l'apologie du mal et de l'exploitation des plus pauvres, Mandeville est pour cette raison présenté aujourd'hui à juste titre comme l'un des grands précurseurs (avant Adam Smith et sa fameuse « main invisible ») des analyses en termes de systèmes auto-organisés.

Bien que fort différent de Mandeville (chez qui l'amour de soi n'était pas « Le principe premier »), Rousseau est une figure historique incontournable des théories de l'amour-propre. À la différence de nombre de philosophes des Lumières de son temps, Rousseau continuait en effet à considérer l'amour de soi représentatif des intérêts légitimes et naturels des hommes comme une sorte de « paradis perdu » à l'instar de nombre de penseurs religieux sévères du siècle précédent. Toutefois, ce qui « empêchait » l'amour de soi innocent

n'était plus en rien chez lui l'absence de l'amour de Dieu après la chute, mais l'importance que l'on accordait à l'opinion d'autrui dès que l'on se trouvait en société². Mais la caractéristique essentielle de Rousseau fut surtout de voir en l'amour-propre la source d'un mal toujours susceptible toujours de dégénérer en luttes haineuses (ce qui lui donnait paradoxalement des accents parfois hobbesiens). Les théoriciens contemporains de la rivalité mimétique, qui donnent beaucoup d'importance aux conséquences potentiellement catastrophiques de l'exacerbation de l'amour-propre, lui donnent aujourd'hui pour ce motif une importance centrale.

La pensée de ces quatre grands théoriciens de l'amour-propre n'est certes pas oubliée. Elle est par exemple présente de façon différente chez deux penseurs contemporains français d'importance : Pierre Bourdieu (qui faisait explicitement de Pascal son grand inspirateur et implicitement de La Rochefoucauld le précurseur de son système en termes de rapports de domination) et Jean-Pierre Dupuy (qui donne une importance considérable, en s'appuyant sur la notion de rivalité mimétique, aux analyses en termes de systèmes auto-engendrés telles qu'elles ont été initiées par Mandeville, puis développées selon lui par son auteur fétiche : Adam Smith³). Pourtant, le privilège accordé à l'amour-propre n'a jamais cessé d'être attaqué avec virulence comme s'il s'agissait de l'abolir. La lecture des quatre grandes figures historiques de l'amour-propre donnait en effet à penser que les hommes ne pouvaient pas être animés véritablement par un amour de soi légitime en société mais seulement par l'amour-propre, idée visiblement pour beaucoup insupportable. Il est possible de trouver des traces de cette détestation dans nombre de textes de la fin du ^{xvii}e siècle et du début du ^{xviii}e siècle⁴ :

- 2 Rousseau faisait reculer ainsi avec force la conception prémoderne de l'amour-propre (où le vice venait de l'absence de l'amour de Dieu et non directement de la prise en compte systématique en société du regard d'autrui).
- 3 Dupuy n'apprécie guère Bourdieu : « la démystification sociale est fille de l'esprit concurrentiel » (2010 [2008], p. 208-209). Bourdieu aurait énoncé des vérités qui ne sont pas bonnes à dire.
- 4 La fin du ^{xvii}e siècle semble constituer en la matière une période de retournement (voir Guion, 2004).

La plupart de ceux qui écrivent des Livres de piété parlent de l'amour de nous-mêmes comme s'il fallait l'étouffer [...] pour mettre en sa place l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Mais il est certain que ce que ces Auteurs disent n'est ni possible, ni nécessaire. Premièrement, il n'est pas possible car l'amour de nous-mêmes est un sentiment naturel qui a sa source non dans la corruption de la nature, mais dans la nature elle-même [...] Secondement, il n'est pas nécessaire d'autant que l'amour de nous-mêmes est un sentiment naturel, dont l'usage est très légitime en tant qu'il nous porte à désirer notre conservation et à souhaiter d'être aussi parfaits et aussi heureux que nous le pouvons devenir (Régis, 1704, p. 401).

L'amour du plaisir est naturel, celui de l'estime est légitime, le désir d'acquérir des richesses n'a en soi rien de criminel, mais tous ces penchants commencent à porter le nom de vice dès qu'ils cessent d'être dirigés par la raison. L'amour-propre s'attachant aux plaisirs contre la raison se nomme volupté ; l'amour-propre considéré dans l'amour mal réglé de l'estime porte le nom d'orgueil ; l'amour-propre ayant pour objet les richesses et les désirant avec une passion excessive s'appelle avarice ; enfin l'amour-propre se portant vers les dignités avec une passion qui choque la raison et la justice, se nomme ambition (Abbadie, 1693, p. 281).

Sous l'influence, semble-t-il, des sensualistes français tels que d'Holbach et surtout des premières Lumières écossaises (Hutcheson notamment), cette détestation s'accrut au XVIII^e siècle. Nombre de textes d'alors donnaient ainsi un statut de « supplément » à l'amour-propre pour laisser toute sa place en société à l'amour de soi :

L'amour-propre a d'abord exprimé dans notre langue l'amour de notre conservation, de notre bien-être, et de tous les sentiments qui nous attachent au moi individuel, sensible ou intelligent : il exprime aujourd'hui l'opinion vraie ou fausse que nous avons de notre excellence, et le désir qui nous porte à inspirer aux autres cette opinion. C'est la dernière acception que ce mot a reçue des grands écrivains du dernier siècle et que l'usage a confirmée [...] L'autre rapport sous lequel l'âme s'affectionne au bien sensible, accepte les impressions agréables ou repousse les impressions fâcheuses, est appelé *amour de soi* ; ainsi le mot amour-propre ne comprend plus deux significations différentes et n'a plus ce sens obscur et équivoque que Hume lui avait reproché. (*Encyclopédie moderne* Courtin, 1823, p. 151-152).

- 5 Au début du XIX^e siècle, l'amour-propre désignait souvent simplement la vanité : « Les philosophes moralistes paraissent croire que l'amour de soi, l'intérêt, dirige les actions des hommes plus que ne le fait l'amour-propre, la vanité. Je pense au contraire que la vanité exerce sur eux plus d'empire, généralement parlant, que l'amour de soi » (Say, 1817, p. 83).

Il convient d'apprécier ici la place particulière d'Adam Smith. Cet éminent représentant des Lumières écossaises qui fut en son temps l'un des plus grands théoriciens de ce qui est appelé aujourd'hui les systèmes auto-organisés manifestait en effet une sorte d'ambiguïté. Il affichait une hostilité exacerbée aux grands théoriciens de l'amour-propre (au point de présenter La Rochefoucauld et Mandeville comme licenciés dans sa *Théorie des sentiments moraux* (2011 [1759]) et de comparer Rousseau à Mandeville). Dans le même temps, il reprenait la forme de pensée de Mandeville en termes de systèmes auto-générés en la présentant sous une forme socialement acceptable, mais ambiguë : les hommes étaient animés chez lui par le *self-love* (ce dernier pouvant passer pour innocent alors même que les gens étaient présentés par ailleurs comme animés par le besoin d'être admiré).

1.2. MODÉLISATION DU MÉCANISME DE L'AMOUR-PROPRE

Les individus, agis par leur amour-propre, sont à mon sens dans le rapport suivant :

		INDIVIDU B	
		Moins noble	Plus noble
INDIVIDU A	Moins noble	(F_A, F_B)	(J_A, G_B)
	Plus noble	(G_A, J_B)	(H_A, H_B)

Note: dans chacune des quatre issues, la satisfaction de l'individu en ligne (A) est le chiffre de gauche (par exemple F_A), tandis que la satisfaction de l'individu en colonne (B) est celui de droite (par exemple F_B).

avec: $G_A > H_A > F_A > J_A$ et $G_B > H_B > F_B > J_B$

sachant:

- F_A, F_B : satisfaction retirée par A (resp. B) quand il se sent aussi peu noble que B (resp. A).
- H_A, H_B : satisfaction retirée par A (resp. B) quand il se sent aussi grandement noble que B (resp. A).
- G_A, G_B : satisfaction retirée par A (resp. B) quand il se sent plus noble que B (resp. A), ce qui renvoie à l'orgueil.
- J_A, J_B : satisfaction retirée par A (resp. B) quand il se sent moins noble que B (resp. A) et se sent donc honteux.

La mise en relation de l’amour-propre de deux personnes produit ainsi un rapport naturellement « inflationniste » dans la recherche de noblesse, ce qui donne par exemple :

		INDIVIDU B
		Niveau 1
INDIVIDU A	Niveau 1	(2,2)

		INDIVIDU B	
		Niveau 1	Niveau 2
INDIVIDU A	Niveau 1	(2, 2)	(1, 4)
	Niveau 2	(4, 1)	(3, 3)

		INDIVIDU B		
		Niveau 1	Niveau 2	Niveau 3
INDIVIDU A	Niveau 1	(2, 2)	(1, 4)	(0, 6)
	Niveau 2	(4, 1)	(3, 3)	(2, 5)
	Niveau 3	(6, 0)	(5, 2)	(4, 4)

		INDIVIDU B				
		Niveau 1	Niveau 2	Niveau 3	Niveau 4	Etc.
INDIVIDU A	Niveau 1	(2, 2)	(1, 4)	(0, 6)	(-1, 8)	...
	Niveau 2	(4, 1)	(3, 3)	(2, 5)	(1, 7)	...
	Niveau 3	(6, 0)	(5, 2)	(4, 4)	(3, 6)	...
	Niveau 4	(8, -1)	(7, 1)	(6, 3)	(5, 5)	...
	Etc.

Une telle mise en relation est susceptible de provoquer des blessures d’amour-propre quand l’un des deux protagonistes ne parvient pas se montrer aussi noble que l’autre :

		INDIVIDU B	
		Niveau 1	Niveau 2
INDIVIDU A	Niveau 1	(2,2)	(1, 4)
	Niveau 2	(4,1)	(3, 3)
	Niveau 3	(6,0)	(5, 2)
	Niveau 4	(8,-1)	(7, 1)
	Niveau 5	(10, -2)	(9, 0)
	Niveau 6	(12, -3)	(11, -1)

Certes au ^{xvii}e siècle, l'amour-propre était souvent appréhendé comme un mal moral (ceux qui le présentaient comme une qualité étant considérés parfois comme des libertins osant oublier le péché originel). Mais, dans le même temps (cela avant Mandeville qui bâtit sa thèse de ce point de vue), il était postulé fréquemment comme un « mal nécessaire » sur le plan économique et social, l'équivalent pourrait-on dire d'un *pharmakon*⁶ :

L'amour-propre est un Protée qui se transforme dans toutes ces saillies que nous appelons passions [...] Quoique l'amour-propre soit le plus grand ennemi de l'homme, il ne laisse pas quelquefois d'avoir ses utilités de la même manière que les plus violents poisons servent à faire d'excellents antidotes ; c'est en lui que se trouve la source de cet autre amour qu'Orphée appelle le Maître des Sciences et des Arts, et que Platon estime absolument nécessaire pour l'acquisition de la vertu (Parrain, 1687, p. 88).

On voit donc, dans l'amour-propre, que ce principe de tous les maux est dans l'état présent de la société une cause d'où elle tire une infinité de bons effets qui, de leur nature, étant de vrais biens, devraient avoir un meilleur principe ; et qu'ainsi on peut regarder ce venin de la société comme un remède dont Dieu s'est servi pour la soutenir ; puisqu'encore qu'il ne produise en ceux qu'il anime que des fruits corrompus, il donne à la société tous ces avantages (Domat, 1695 [1689-1694], p. 40).

6 Donc à la fois un poison et un remède.

Les philosophes des Lumières ont développé toutefois des discours ne ramenant plus toujours à des condamnations morales quand il était question de l'amour-propre. Ainsi, Voltaire, qui s'opposait au jansénisme, tentait de faire reconnaître le droit des hommes à l'épanouissement personnel et, dans ce cadre, à faire de l'amour-propre lui-même une voie d'accès au bonheur :

Chez de sombres dévots l'amour-propre est damné [...] Vous vous trompez, ingrats ; c'est un don de Dieu [...] Dieu nous a, par bonté, donné les passions : Tout dangereux qu'il est, c'est un présent céleste ; L'usage en est heureux, si l'abus est funeste (Voltaire, 2008 [1738], p. 229).

À la même époque, certains, préoccupés par tout ce qui pouvait être utile à la société, se mettaient à faire quasiment l'apologie de l'amour-propre parce que cette instance permettait l'émulation :

De là il suit que deux célèbres Écrivains Français⁷ [...] pourraient bien n'avoir pas eu assez de pénétration [...] pour voir qu'en blâmant tout amour de gloire, de distinction, tout désir du plaisir d'être loué et estimé, toute passion de surpasser ses pareils, ils affaiblissent sans y penser, le plus grand ressort du Créateur pour porter les hommes et les Grands Hommes [...] aux ouvrages les plus importants à l'augmentation du bonheur de leur patrie. Ces deux Auteurs n'avaient pas encore vu que tout amour-propre, toute passion n'est pas injuste et blâmable (Saint-Pierre, 1741, p. 154).

Au XVIII^e siècle, nombre d'auteurs (à l'exclusion de philosophes tels que Rousseau) se sont mis par ailleurs à octroyer une dimension souriante, voire parfois délicate, à l'amour-propre⁸ :

Quant aux affections de l'âme humaine, à toutes les façons de sentir, à tous les mouvements d'intérêt dont elle est capable ici-bas, et qu'on peut tous enfermer sous le nom d'amour-propre, (il n'y a donc) point d'homme qui n'aime sa vie, son bien, son plaisir, sa gloire, ses avantages, qui ne tende à son bonheur quelconque, et qui, en vertu de ces principaux penchants que nous venons de nommer, ne soit plus ou moins susceptible d'une infinité de sensibilités qui en dérivent, et qui n'ait en lui de quoi se plaire à l'estime et à la bienveillance des

7 Pascal et La Rochefoucauld. De plus, Saint-Pierre détestait Mandeville.

8 Voir aujourd'hui Bruno Viard qui explore cette dimension souriante en se référant à Pierre Leroux, Marcel Mauss et Paul Diel.

hommes ; de quoi se plaire à faire une action de bonté, d'humanité, de générosité, de justice, de fidélité (Marivaux, 2010 [1717-], p. 358-359).

L'amour-propre, bien qu'il présente une réelle dangerosité du fait des violences qu'il peut engendrer, peut être vécu comme dual (comportant une face bénéfique et une face obscure). En effet, outre le fait superficiel constamment avancé que l'amour-propre est source d'émulation, il traduit aussi que les hommes ne supportent viscéralement pas le mépris⁹.

1.3. POURQUOI FAUT-IL NÉCESSAIREMENT CONSIDÉRER QUE L'AMOUR-PROPRE COMPORTE UNE FACE OBSCURE ?

L'amour-propre comme « désir du désir de l'autre »
et la rivalité mimétique

L'idée selon laquelle l'amour-propre comporte une face obscure et dangereuse était certes sans cesse à l'ordre du jour au XVIII^e siècle. Néanmoins, c'est Rousseau qui mérite d'être considéré au premier plan sur ce point : il a su expliquer en profondeur pourquoi « tout le mal » venait du fait que l'amour-propre était en partie « désir du désir de l'autre » et a défini ainsi ce que les théoriciens de la rivalité mimétique appellent aujourd'hui la spécularité.

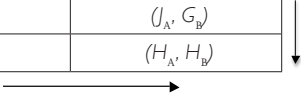
Rousseau considérait en effet expressément l'amour-propre comme un sentiment comparatif qui tend en société à se muer d'une part en orgueil et mépris quand l'on se sent supérieur à l'autre, d'autre part en honte et envie quand l'on ne se sent pas suffisamment content de soi (relativement à l'autre). Il appréhendait sur cette base l'amour-propre comme « désir du désir de l'autre » (le fondement même de la spécularité chez des penseurs comme Dupuy), et pour cette raison comme une source permanente de dérivation mesquine des intérêts dans l'état social. L'extrait suivant traduit bien son mode de raisonnement :

9 L'amour-propre est le réceptacle de deux tendances: celle qui résulte du plaisir d'affirmer une supériorité sur l'autre, celle qui provient du plaisir d'affirmer un rapport équilibré dans son rapport avec l'autre.

Celui qui chantait ou dansait le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit, ou le plus éloquent, devint le plus considéré ; et ce fut le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris ; de l'autre, la honte et l'envie (Rousseau, 2008 [1755], p. 157).

Chez Rousseau, les individus, agis par leur amour-propre, se mettent ainsi sans cesse à rivaliser sur l'expression de désirs qui peuvent ne pas être à l'origine vraiment les leurs :

		INDIVIDU B	
		Moins éloquent	Plus éloquent
INDIVIDU A	Moins éloquent	(F_A, F_B)	(J_A, G_B)
	Plus éloquent	(G_A, J_B)	(H_A, H_B)



Il se produit à chaque fois chez Rousseau un processus de « contagion inflationniste » désormais souvent appelé dans la littérature contemporaine¹⁰ « rivalité mimétique » :

		INDIVIDU B			
		Moins bien	Mieux	Encore mieux	Etc.
INDIVIDU A	Moins bien	$(2, 2)$	$(1, 4)$	$(0, 6)$...
	Mieux	$(4, 1)$	$(3, 3)$	$(2, 5)$...
	Encore mieux	$(6, 0)$	$(5, 2)$	$(4, 4)$...
	Etc.

La société chez Rousseau donnait ainsi l'impression d'être emplie de rivaux qui ne pouvaient s'empêcher de vouloir toujours plus de ce que les autres désiraient. Il en tirait la conclusion qu'elle présentait ainsi une dimension dangereuse (les gens risquant continuellement de se voir les uns les autres comme des obstacles) :

10 René Girard et Jean-Pierre Dupuy ont rendu célèbre cette terminologie. Les fabulistes du ^{xviii} siècle suggéraient déjà que les mises en rapport de l'amour-propre pouvaient conduire à des emballements mimétiques catastrophiques et que le sacrifice d'un innocent servant de bouc-émissaire pouvait servir d'exutoire (à l'exemple des « animaux malades de la peste » de La Fontaine). La Fontaine préférait en général se moquer des conséquences de tels emballements mimétiques (voir notamment « La Grenouille qui se veut faire aussi grosse que le Bœuf »).



Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s’y rapportent, et, n’ayant que l’amour de soi pour principe, sont toutes aimantes et douces par leur essence ; mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s’occupent plus de l’obstacle pour l’écarter que de l’objet pour l’atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses ; et voilà comment l’amour de soi, qui est un sentiment bon et absolu, devient amour-propre, c’est-à-dire un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d’autrui (Rousseau, 1999 [1777], p. 67).

Rousseau corrélait de plus l’émergence des effets néfastes de l’amour-propre en société à la naissance du droit de propriété qu’il présentait comme une sorte d’abus des riches. La morale véritable (pas celle renvoyant aux bonnes manières) surgissait alors comme une nécessité psychologique du fait de cette émergence du mal (le rapport à autrui étant constitutif de la société) :

Une des choses les plus fortes que Rousseau ait hasardées en politique se lit dans le *Discours sur l’inégalité des conditions* : Le premier, dit-il, qui, ayant clos un terrain, s’avisa de dire : Ceci est à moi, fut le vrai fondateur de la société civile. Or, c’est presque mot pour mot l’effrayante idée que le solitaire de Port-Royal exprime avec une tout autre énergie : Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants ; c’est ma place au soleil : voilà le commencement et l’image de l’usurpation de toute la terre (Chateaubriand, 1978 [1802], p. 827).

Si l’on voit une poignée de puissants et de riches au faite de la grandeur et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l’obscurité et dans la misère, c’est que les premiers n’estiment les choses dont ils jouissent qu’autant que les autres en sont privés, et sans changer d’état, ils cesseraient d’être heureux si le peuple cessait d’être misérable (Rousseau, 2008 [1755], p. 143).

		INDIVIDU B	
		Moins riche	Plus riche
INDIVIDU A	Moins riche	(F_A, F_B)	(J_A, G_B)
	Plus riche	(G_A, J_B)	(H_A, H_B)



Rousseau comprenait en outre combien ceux qui avaient souffert de graves blessures d'amour-propre ne pouvaient s'empêcher en réaction de développer un désir de supériorité qui s'exacerbaient quand la réussite venait (l'orgueil venant faire oublier la honte subie quand le besoin de reconnaissance avait été antérieurement lésé). L'idée selon laquelle un homme cherchait d'autant plus à se monter supérieur aux autres qu'il avait souffert ou souffrait encore au fond d'un sentiment d'insuffisance pouvait, sur de telles bases, être avancée.

Rousseau considérait enfin l'amour de soi comme un sentiment expressément distinct de l'amour-propre¹¹ (l'amour de soi étant vécu comme le principe premier, un sentiment absolu et bon poussant les hommes à suivre leurs intérêts naturels quand ils ne subissaient pas le regard d'autrui, tandis que l'amour-propre était présenté comme un sentiment relatif et factice né dans la société) :

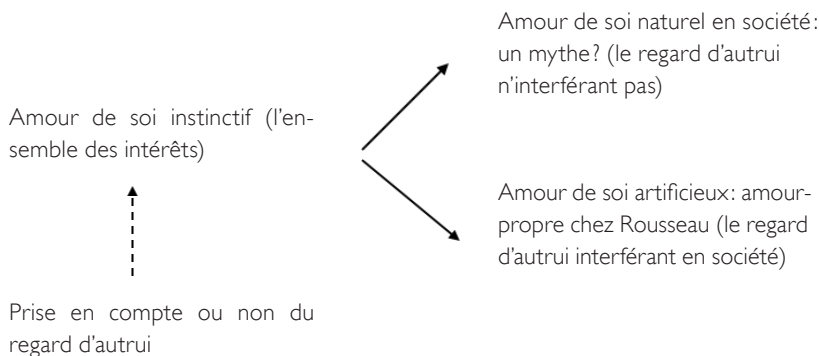
Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même [...] L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation, et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur (*ibid.*, p. 190-191).

L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre (Rousseau, 2009 [1762], p. 307).

Il serait peut-être « heureux » d'établir plutôt en cette matière une continuité entre amour de soi et amour-propre en appréhendant l'amour de soi comme l'ensemble des intérêts, mais en tant qu'instance moralement neutre. De cette manière, l'amour de soi serait naturel quand les hommes ne sont en rien soumis au regard d'autrui. Il deviendrait artificieux quand ils en viendraient à prendre en

11 Voir Vauvenargues, 1747, p.57 : « Au lieu que les passions, qui viennent de l'amour de nous-mêmes, nous donnent aux choses, l'amour-propre veut que les choses se donnent à nous, et se fait le centre de tout ».

compte l'avis des autres. La prise en compte de l'opinion réelle ou imaginaire des autres serait alors l'instance de transformation de l'amour de soi¹² :



2. COMMENT LES HOMMES ONT-ILS PU TIRER PARTI DE L'AMOUR-PROPRE ALORS QU'IL COMPORTE UNE FACE OBSCURE?

La réponse des théoriciens pessimistes de l'amour-propre depuis Hobbes jusqu'à Mandeville

Bernard Mandeville, sorte de théoricien des systèmes auto-organisés avant la lettre, a expliqué au début du XVIII^e siècle que la mise en relation des intérêts corrompus faisait, par une sorte de paradoxe de composition, la richesse des Nations. Sa thèse mérite d'être appréhendée comme le fruit de l'intégration de la pensée janséniste à celle de Hobbes via l'ajout d'un facteur clé : le désir de distinction. Les années qui suivirent la publication des grands textes de Hobbes furent marquées ainsi par une réflexion morale et philosophique approfondie, mais empreinte d'une véritable noirceur, sur l'amour-propre. L'une des grandes préoccupations des moralistes de ce temps était de déceler comment les hommes parvenaient à tirer parti socialement de l'amour-propre alors même qu'il comportait une face obscure.

12 La pitié, ignorée dans ce schéma, serait de son côté une instance moralement bonne susceptible d'agir aussi sur l'amour de soi.

2.1. LES DEUX GRANDS MOUVEMENTS DE L'AMOUR-PROPRE CHEZ HOBBS : LA CRAINTE ET L'INTÉRÊT

Thomas Hobbes est célèbre pour avoir présenté dans le *De Cive* et le *Léviathan* le désir des hommes de devancer les autres comme un ressort potentiellement catastrophique par ses effets. Il est à cet égard remarquable que ses analyses aient été prises en considération avec grand sérieux par les augustinien qui ont suivi. En ce qui concerne la « psychologie humaine », il s'est vu reconnaître en particulier le mérite d'avoir retenu le rôle de la crainte et de l'intérêt pour freiner les ravages de l'amour-propre, tout en se voyant reprocher (en particulier par les jansénistes) l'absence de variables pourtant fondamentales (ce qui lui a fait présenter selon eux les gens comme plus violents qu'ils ne le sont en vérité). À leurs yeux, Hobbes aurait eu le tort de réduire l'homme à ce qu'il a de pire.

Dans les présentations standards du système hobbesien, les hommes sont présentés souvent, à mon sens de manière trop simplificatrice et erronée, comme des sortes de loups affamés à l'état de nature. Il semble ici judicieux d'avancer une interprétation quelque peu différente en retenant l'idée selon laquelle les gens étaient en vérité chez Hobbes des êtres incapables de ne pas se laisser aller à des rivalités mimétiques catastrophiques dès lors qu'ils commençaient à entrer en société. Hobbes semblait en effet réaliser un parallèle permanent entre l'état de nature dont il était question dans ses textes et les situations de guerre civile de son temps qui, visiblement, l'ont terrifié :

On découvre le motif que les hommes ont de se réunir à partir de ce qu'ils font quand ils sont réunis. En effet, si c'est pour affaires, chacun se préoccupe non de son associé mais de son propre bien. Si c'est dans le cadre de leurs fonctions, apparaît alors une forme d'amitié publique où il y a plus de crainte mutuelle que d'amour : de là naît parfois une faction, jamais de la bienveillance. Si c'est pour le plaisir et se divertir, chacun se réjouit en général le plus de ce qui, en provoquant le rire, pourrait lui permettre (conformément à la nature du risible) de se sentir plus estimable en comparaison du déshonneur ou de la faiblesse d'autrui. Et même si cela reste parfois inoffensif et courtois, il est pourtant manifeste qu'ils s'apprécient non pas tant pour leur société que pour leur propre gloire. Au reste, la plupart du temps dans ce genre de réunions, les absents sont critiqués, leur vie entière, leurs paroles, leurs faits et gestes sont examinés, jugés, condamnés et tournés en dérision ; et cela sans épargner les

participants eux-mêmes, qui subissent le même sort dès qu'ils ont quitté l'assemblée (Hobbes, (2010) [1642], p. 96-97).

Cette façon de voir en l'homme hobbesien un être catastrophiquement mimétique n'est d'ailleurs pas originale: les auteurs qui, comme René Girard (depuis 1961), font des rivalités mimétiques un processus toujours fort dangereux sont souvent qualifiés aujourd'hui, à juste titre, d'hobbesiens.

Ainsi, pour Hobbes, chaque homme se sent diminué de tout ce qu'un autre possède et qu'il n'a pas: l'autre devient aisément un obstacle dans la poursuite de son propre bonheur (chacun rendant outrage pour outrage lorsque l'orgueil est lésé). L'amour-propre¹³ pousse de cette façon chacun à refuser la moindre diminution de son être et par voie de conséquence à se rendre détestable à tous les autres par l'expression de la moindre envie. Il y aurait précisément deux sortes d'hommes à l'état de nature hobbesien: ceux qui sont en lutte pour le pouvoir et le prestige et n'ont pas peur de se battre au risque de mourir, ceux qui préféreraient apparemment la sécurité à la lutte pour le pouvoir et le prestige. Les premiers ne craignent pas que les rivalités mimétiques conduisent à des combats mortels, tandis que les seconds souhaiteraient «intelligemment» qu'elles ne puissent plus mener aux pires violences¹⁴. Autrement dit, à l'état de nature, certaines gens en quête de reconnaissance ressentent qu'ils sont dans une impasse si bien qu'il leur faut créer un terrain où leurs luttes ne risquent plus de se transformer continuellement en luttes mortelles.

Hobbes considère sur cette base que les effets dommageables de l'amour-propre peuvent être arrêtés par deux types d'instance: 1) la crainte et 2) l'intérêt. Il donne alors l'importance clé à la crainte. Précisément, celui qui prend le dessus sur l'autre dans la satisfaction d'un désir provoque une vive déception chez son concurrent:

13 Chez Hobbes, l'amour de soi à l'état de nature fonctionne comme l'amour-propre, cela même en l'absence de société véritable.

14 Nombre de commentateurs renvoient cette situation à la dialectique du maître et de l'esclave (voir Manent, 2012 [1987]) à ce sujet. Par cette distinction entre deux sortes d'hommes, Hobbes donne l'impression de raisonner sur deux «hiérarchies enchevêtrées» inversées (l'une relevant de la construction du sacré et du Léviathan par tous les hommes, l'autre (à l'envers) faisant du pacte social l'invention des seuls «plus malins»).

		INDIVIDU B
		Moins noble
INDIVIDU A	Moins noble	(F_A, F_B)
	Plus noble	(G_A, J_B)

Cette mise en état d'infériorité est toujours susceptible de déployer par réaction la plus grande violence (tous les hommes étant dans la capacité de tuer littéralement l'autre, y compris « par derrière » pour les moins puissants). La crainte de subir les conséquences de la violence constitue cependant un moyen de réprimer les desseins de l'amour-propre. Pour s'en sortir, il suffit aux hommes de constituer entre eux des groupes pour repousser par la force ceux qui chercheraient à leur nuire et de donner tout le pouvoir à un chef dans les unions ainsi constituées. Ce dernier qui bénéficierait du monopole de la violence légitime se verrait donner par le groupe les moyens d'affermir son pouvoir par des règlements impératifs (des lois pour un gouvernement) et la possibilité de châtier impitoyablement ceux qui les violent : la crainte des punitions les plus sévères permettrait de mettre sous carcan le désir de domination des gens ainsi soumis. Pour Hobbes, sur cette base, la solution générale est alors de recourir à un pouvoir d'État fort dont la fonction sera d'abord d'empêcher la dégénérescence en « guerre de chacun contre chacun » de la multitude des ressentiments qui agitent les hommes.

Mais Hobbes retient que, comme la crainte, la recherche de l'intérêt au moyen de la ruse pousse à retenir, du moins dans l'apparence, son désir de domination sur l'autre. Une fois que le recours à la violence ouverte est rendu impossible par l'instauration impérative d'un ordre politique, l'individu intéressé peut chercher en effet à contenter l'amour-propre des autres au lieu de le tyranniser en usant par exemple de la flatterie ou en se rendant utile pour obtenir davantage :

		INTÉRESSÉ B
		Moins noble
POSSÉDÉ A	Moins noble	(F_A, F_B)
	Plus noble	(G_A, J_B)

C'est bien sûr sur un mode fort sérieux que les augustiniens religieux se plaisaient toujours à souligner le rôle de l'intérêt rusé pour amadouer l'amour-propre des autres :

La crainte de la mort est donc le premier lien de la société civile, et le premier frein de l'amour-propre. C'est ce qui réduit les hommes [...] à obéir aux lois, et qui leur fait tellement oublier ces vastes pensées de domination [...] Ainsi se voyant exclus de la violence ouverte, ils sont réduits à chercher d'autres voies, et à substituer l'artifice à la force ; et ils n'en trouvent point d'autre que de tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin au lieu de le tyranniser. Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts ; les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières (Nicole, 1999 [1671-1675], «De la charité et de l'amour-propre», p. 384).

On trouve, par exemple, presque partout en allant à la campagne, des gens qui sont prêts de servir ceux qui passent [...] Qu'y aurait-il de plus admirable que ces gens s'ils étaient animés de l'esprit de charité ? [...] Quelle charité d'aller quérir des remèdes aux Indes, de s'abaisser aux plus vils ministères, et de rendre aux autres les services les plus bas et les plus pénibles ! La cupidité fait tout cela sans s'en plaindre. Il n'y a donc rien dont on tire de plus grands services que de la cupidité même des hommes. Mais afin qu'elle soit disposée à les rendre, il faut qu'il y ait quelque chose qui la retienne. Car si on la laisse à elle-même, elle n'a ni bornes, ni mesures [...] Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique, qui la retient par la crainte de la peine, et qui l'applique aux choses qui sont utiles à la société. C'est cet ordre qui nous donne des marchands, des médecins, des artisans, et généralement tous ceux qui contribuent aux plaisirs (*ibid.*, «De la grandeur» p. 213-214).

Mais nombre de moralistes et de fabulistes ont plutôt traité sur un mode moqueur le rôle de l'intérêt rusé comme instance permettant de borner les effets de l'amour-propre. Par exemple, La Fontaine s'est servi de cette thématique dans ses fables les plus célèbres avec une certaine ambiguïté car les personnes dupées étaient en général chez lui par avance ridicules¹⁵.

15 Voir par exemple «Le corbeau et le renard» où le renard parvient à cacher les desseins de son amour-propre pour tromper le corbeau imbécile, et «La cigale et la fourmi» où la médiocre cigale n'a pas le savoir-faire pour tirer parti de la fourmi par la flatterie.

2.2. LA MISE EN AVANT (NON HOBbesIENNE) DU TROISIÈME GRAND MOUVEMENT DE L'AMOUR-PROPRE PAR LES JANSÉNISTES

Le désir d'être estimé

Les grands moralistes sévères du XVII^e siècle se montrèrent déçus de la théorisation de Hobbes. Les *Essais de morale* de Pierre Nicole (1999 [1671-1675]), janséniste resté célèbre pour ses collaborations avec Pascal, en rendent compte¹⁶. Son texte «De la charité et de l'amour-propre», écrit juste après la réception à Port-Royal de *De Cive*, manifeste en effet avec raison la nécessité d'ajouter aux deux grands «mouvements» de l'amour-propre retenus par Hobbes un troisième qui n'avait rien cette fois de hobbesien : le désir d'estime ou d'amour. Pour un Port-royaliste tel que Nicole, Hobbes avait oublié en quelque sorte l'essentiel : expliquer combien les hommes avaient souvent la capacité de faire disparaître par eux-mêmes ce qu'ils considéraient comme les effets dommageables de l'amour-propre parce qu'ils désiraient être estimés par le collectif dans lequel ils vivaient.


Pour comprendre aisément le raisonnement de jansénistes tels que Nicole, il suffit d'admettre de façon simplificatrice qu'il existe deux sortes d'hommes : d'une part ceux qui ne se soucient pas d'être aimés ou estimés par le collectif, d'autre part tous les autres pour qui ce souci est de la plus haute importance. Les premiers, quand ils sont portés par leur désir de domination, se montrent orgueilleux. Ils tendront vis-à-vis des autres à manifester de l'impatience, de l'arrogance, voire un esprit querelleur, vindicatif, etc. Les autres auront tendance à retourner le système de valeurs des premiers et à faire des comportements qu'ils aimeraient rencontrer chez ces derniers la norme morale à satisfaire. Ils feront alors, dans leur intérêt au sens le plus large, de l'impatience devant l'injure, de l'abnégation, etc., ce qu'il convient de rechercher et s'avèreront ainsi animés par un amour-propre régulé¹⁷ :


16 Voir sur ce point les commentaires de Laurent Thirouin dans son édition scientifique des *Essais de morale* de Pierre Nicole (1999 [1671-1675]) – notamment à propos du texte «De la charité et de l'amour-propre», p.381 et suiv.).

17 Dans les textes de l'époque, un tel mode de raisonnement était souvent proposé aussi quand le thème de l'honnêteté était abordé (notamment La Rochefoucauld, Gombaud [de Méré], La Bruyère, etc.).

Ce que l'amour-propre recherche particulièrement dans la domination, c'est que nous soyons regardés des autres comme grands et puissants [...] Mais quoique ce soit là les impressions qui lui sont les plus agréables, ce ne sont pas néanmoins les seules dont il se nourrit. Il aime généralement tous les mouvements qui lui sont favorables, comme l'admiration, la confiance, et principalement l'amour [...] Rien n'attire tant l'aversion que l'amour-propre [...] Nous l'éprouvons nous-mêmes à l'égard de l'amour-propre des autres. Nous ne saurions le souffrir sitôt que nous le découvrons ; et il nous est aisé de juger par-là qu'ils ne sont pas plus favorables au nôtre quand ils le découvrent. C'est ce qui porte ceux qui sont sensibles à la haine des hommes, et qui n'aiment pas à s'y exposer, à tâcher de soustraire, autant qu'il leur est possible, leur amour-propre à la vue des autres, à le déguiser [...] Cette suppression de l'amour-propre est proprement ce qui fait l'honnêteté humaine [...] Cette honnêteté [...] n'est rien dans le fond qu'un amour-propre plus intelligent et plus adroit que celui du commun du monde, qui sait éviter ce qui nuit à ses desseins, qui tend à son but, qui est l'estime et l'amour des hommes, par une voie plus droite et plus raisonnable (Nicole, 1999 [1671-1675], «De la charité et de l'amour-propre», p. 386-390).

		INDIVIDU B	
		Moins honnête	Plus honnête
INDIVIDU A	Moins honnête	(F_A, F_B)	(J_A, G_B)
	Plus honnête	(G_A, J_B)	(H_A, H_B)







Il faut noter ici que, dans une telle forme de pensée janséniste, puisque la plupart d'entre nous sont animés par le désir d'être estimé ou aimé des autres, on ne peut jamais être certain que, derrière une action apparemment bonne, il n'y ait pas en fait exacerbation de l'amour-propre. Et c'est dans cette prise de conscience que réside le meilleur signe de la grâce :

C'est donc être misérable que se connaître misérable, mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable (Pascal, 2004, Pensée 105, p. 106).

		INDIVIDU B	
		Moins humble	Plus humble
INDIVIDU A	Moins humble	(F_A, F_B)	(J_A, G_B)
	Plus humble	(G_A, J_B)	(H_A, H_B)





Nicole postulait ainsi que le jeu de l'amour-propre (qui poussait nombre d'hommes à adopter des comportements corrects) pouvait conduire à une société d'apparence similaire¹⁸ à la « Cité de Dieu » (cela d'autant plus que les justes ne pouvaient pas tirer orgueil de leurs bonnes actions parce qu'ils ne savaient pas s'ils agissaient ou non par amour-propre) :

Quoiqu'il n'y ait rien de si opposé à la charité qui rapporte tout à Dieu, que l'amour-propre qui rapporte tout à soi, il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité que ceux de l'amour-propre. Car il marche tellement par les mêmes voies, qu'on ne saurait presque mieux marquer celles où la charité nous doit porter, qu'en découvrant celles que prend un amour-propre éclairé, qui sait connaître ses vrais intérêts; et qui tend par raison¹⁹ à la fin qu'il se propose (Nicole, 1999 [1671-1675], « De la charité et de l'amour-propre », p. 382).

D'autres, par exemple Pascal, ne croyaient pas cependant à l'idée selon laquelle l'amour-propre bien entendu, source par exemple de l'honnêteté, pouvait conduire à un ordre juste car il ne pouvait que « couvrir » l'injustice.

Il faut préciser ici que le rôle du désir d'être estimé dans les progrès de la civilisation ne sera pas souligné uniquement par les moralistes les plus sévères, mais aussi par des personnalités apparemment plus souriantes comme Abbadie :

Car comme Dieu se sert de l'amour du plaisir pour conserver notre corps, pour en faire la propagation, pour nous unir les uns avec les autres, pour nous rendre sensibles au bien et à la conservation de la société [...], il n'y a point de doute aussi que sa sagesse ne se serve de l'amour de l'estime pour nous défendre des abaissements de la volupté et faire que nous nous portions aux actions honnêtes et louables, qui conviennent si bien à la dignité de notre nature (1693, p. 306-307).

18 Nicole ne fait pas cependant l'apologie de l'amour-propre bien entendu et de l'honnêteté à la différence de Mitton et de Gombaud. Ces derniers se référaient souvent à Montaigne chez qui la conception des mœurs était axée sur la civilité et l'amitié.

19 Pour Nicole, c'est par la raison que l'amour-propre est conduit dans la recherche de l'estime et de l'affection.

2.3. L'AMOUR-PROPRE PRÉSENTÉ COMME UNE INSTANCE «ÉDUCABLE» ET «MANIPULABLE» ET LA PRISE EN COMPTE DE L'EXPLOITATION DE SON PROCHAIN CHEZ MANDEVILLE

Imprégné par la pensée des grands moralistes français du ^{xvii}^e siècle (outre celle de Pierre Bayle), Mandeville a connu un succès de scandale au début du ^{xviii}^e siècle pour avoir tenté d'expliquer que les vices privés faisaient les vertus publiques. Souvent méprisé dans le passé, il est aujourd'hui considéré avec sérieux par tous ceux qui s'intéressent à la genèse de l'idée de systèmes auto-organisés et aux sources véritables de la notion de «main invisible» chez Smith. Mandeville était cependant originellement un médecin spécialisé dans les maladies nerveuses qui a cherché à proposer une véritable théorisation des tenants et aboutissants de l'amour-propre chez les personnes riches de son temps. Revenant toujours sur le sujet, il n'a jamais cessé de faire évoluer ses thèses à ce sujet (avouant à la fin de sa vie qu'il n'avait réussi à proposer une théorisation viable en la matière que dans ses tout derniers textes publiés après la *Fable des abeilles*). Par exemple, il n'a considéré clairement l'amour-propre comme l'instance source de l'orgueil/honte et du mépris/envie que dans ses derniers dialogues publiés en 1732 au seuil de sa mort.

Mandeville connaissait fort bien les enseignements des grands moralistes français relevant du pessimisme augustinien (tels que La Rochefoucauld, Esprit, sans doute Nicole et Pascal). Il appréhendait ainsi, comme ces derniers, les trois grands mouvements de l'amour-propre : la crainte, l'intérêt et le désir d'être estimé des autres. Mandeville ne doit donc pas être appréhendé comme un hobbesien : bien qu'il ait déployé lui aussi une vision noire de la psychologie humaine, il donnait, contrairement à ce dernier, une importance décisive au désir d'estime susceptible selon lui de diriger convenablement l'amour-propre, du moins dans l'apparence. Bien qu'il s'en soit surtout pris aux philosophes dits sentimentaux des Lumières écossaises naissantes (d'abord Shaftesbury), Mandeville détestait même expressément le système de Hobbes. En ignorant le rôle clé du désir d'être estimé par le collectif, ce dernier conférerait à son avis trop d'importance aux conséquences potentiellement destructrices de la mise en rapport de l'amour-propre

des hommes et ignorait la capacité qu’avaient les gens en société de réguler cette force (d’où le recours à des abeilles dans le poème de sa *Fable* et pas à des loups²⁰) :

Il est fort indigne d’un philosophe de dire, comme le fit Hobbes, que l’homme est né inapte à la vie en société, sans alléguer de meilleures raisons que l’incapacité dans laquelle sont les petits enfants en venant au monde ; mais quelques-uns de ses adversaires ont tout autant dépassé le but quand ils ont affirmé que tout ce à quoi les hommes peuvent atteindre doit être estimé cause de leur aptitude à la vie de société (Mandeville, 1998 [1705-1724], « 4^e dialogue, Cléomène », p. 150).

Mandeville se caractérisait de plus par l’importance qu’il conférait au caractère éduicable de l’amour-propre. Pour lui, le sens de ce qui faisait la noblesse (la « distinction ») pouvait en effet être façonné et même manipulé par les *lawgivers and other wise men* (selon l’expression ironique employée par lui dans l’un des premiers traités de la *Fable* « Recherches sur l’origine de la vertu morale »). Par exemple, si ces derniers faisaient du courage militaire la valeur la plus estimable, les soldats d’un même groupe se montraient d’eux-mêmes, par amour-propre, comme dotés du plus grand courage, et pouvaient même se révéler héroïques pour s’impressionner les uns les autres même en imagination :

		SOLDAT B DU MÊME GROUPE	
		Moins courageux	Plus courageux
SOLDAT A	Moins courageux	(F_A, F_B)	(J_A, G_B)
	Plus courageux	(G_A, J_B)	(H_A, H_B)



Idem, s’ils faisaient de la fidélité et de la chasteté hors mariage un *summum* dans la société, les femmes rivalisaient par amour-propre afin de s’en montrer les plus dignes :

		FEMME B	
		Moins chaste	Plus chaste
FEMME A	Moins chaste	(F_A, F_B)	(J_A, G_B)
	Plus chaste	(G_A, J_B)	(H_A, H_B)

20 Chez Mandeville, les hommes ne sont pas condamnés à endurer des rivalités mimétiques catastrophiques. Elles semblent toutefois rester possibles chez lui.

De la même manière encore, s'ils faisaient des découvertes en matière de techniques, le plus grand bien, les hommes produisaient les plus grands efforts pour se montrer dignes d'éloges en les faisant progresser :

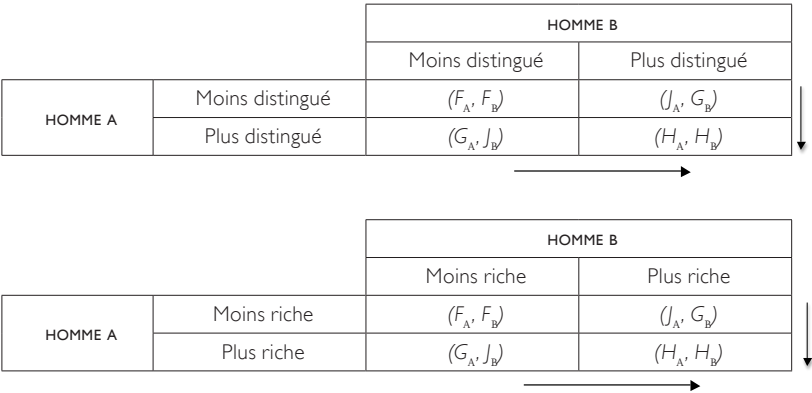
		HOMME B	
		Moins ingénieux	Plus ingénieux
HOMME A	Moins ingénieux	(F_A, F_B)	(J_A, G_B)
	Plus ingénieux	(G_A, J_B)	(H_A, H_B)



Mandeville considérait même que les hommes étaient agis par l'équivalent d'un sentiment d'infériorité qui tendait à se muer en un mouvement d'apparence contraire dès qu'ils se sentaient contents d'eux. Autrement dit, si l'on adopte un vocabulaire moderne, Mandeville expliquait : parce qu'ils ont un sentiment d'infériorité, les gens tendent à surcompenser et développent un fragile complexe de supériorité dès qu'ils ont l'impression de réussir (ils n'ont pas une bonne estime d'eux-mêmes, ce qui les pousse à se vouloir supérieurs et à vouloir toujours être rassurés sur le fait qu'ils ont bien mérité de s'en sortir). Mandeville a d'ailleurs donné une telle importance à ce phénomène que d'anciens spécialistes de l'histoire de la psychologie (à partir de Brachfeld [1945] sur la base d'un premier signalement par Robert Michels en 1924) en firent (avec Vauvenargues²¹) le précurseur d'Alfred Adler (le psychologue qui «découvrit» les concepts de complexes d'infériorité et de supériorité). Comme Adler, Mandeville imaginait en effet que l'homme était sociable en partie à cause de sa faiblesse (les gens ayant sans cesse besoin de se voir confirmer par les autres la fragile bonne opinion qu'ils avaient d'eux-mêmes).

21 Vauvenargues distinguait d'une part l'amour de l'être et de la perfection de l'être, d'autre part le sentiment de son imperfection et de son dépérissement. Les hommes tiraient de l'expérience de leur être une idée de grandeur qu'il voulaient toujours augmenter et de l'imperfection de leur être une idée de petitesse qu'ils cherchaient à étouffer.

Si Mandeville a provoqué une telle hostilité, c’est pour une part parce qu’il s’est servi de sa théorie psychologique pour établir avec ironie une critique sociale sans concession du comportement des riches de son temps. Pour Mandeville, notre civilisation se caractérise en effet au premier plan par la présence de l’argent. Il se trouve alors que les gens qui en disposaient de beaucoup ont pris spontanément l’habitude d’apprécier la plus ou moins grande « distinction » de quelqu’un sur sa capacité à utiliser avec la plus grande délicatesse son argent et, pour ce faire, de disposer des plus grandes sources de revenus possible (l’honneur ayant besoin de beaucoup d’argent pour se distinguer). Les riches gens honorables de son temps rivalisaient donc entre eux afin de se montrer le plus finement distingués possible :



Mais, pour Mandeville, la classe des gens honorables méprisait en fait de façon sous-jacente (souvent sans bien s’en rendre compte) ceux qui ne relevaient pas de leurs milieux (en particulier les plus pauvres, mais aussi ceux qui se situaient socialement juste en dessous d’eux qu’ils voyaient en parvenus). Les hommes qui réussissaient socialement avaient ainsi tendance à jouir ensemble de se sentir supérieurs aux autres²².

22 Pour Jean-Pierre Dupuy (2009, p. 75-106), chez Smith, dans la *Théorie des sentiments moraux* (2011 [1759]), les gens bien cherchent l’admiration teintée d’envie des autres (l’étalage le plus délicat possible d’une grande richesse étant le meilleur moyen d’y parvenir). Dupuy propose ainsi de traduire chez Smith *self-love* par amour-propre (et non par amour de soi).

Une telle orientation de l'amour-propre des riches comportait pour Mandeville des aspects positifs pour la collectivité dans son entier. Les riches distingués étaient poussés à faire se renouveler les modes (pour se surprendre délicatement les uns les autres), à provoquer l'amélioration des techniques (ce qu'ils achetaient devant être toujours plus finement élaboré), à ne pas faire grossir infructueusement leur épargne (pour pouvoir étaler avec onctuosité leur grande honorabilité), etc. Ils étaient poussés continuellement à se renouveler du fait aussi de l'envie d'individus moins bien nés de les rattraper par tous les moyens (afin de tenter de se différencier toujours de ces derniers). Les différentes figures du jeu de l'amour-propre permettaient ainsi à la société de se développer économiquement et techniquement.

Mandeville a ajouté à sa théorisation de l'amour-propre un raisonnement second dont l'énoncé s'avérait dangereux pour l'ordre social de son temps : nombre de personnes se voulant honorables (mais pas toutes) ne le sont en fait que dans l'apparence. Pour lui, l'enrichissement continu de la société était dû en effet aussi en partie à la volonté de « malins » d'exploiter les autres. Précisément, les hypocrites n'ont eu de cesse que de participer à la création d'une morale axée sur la justice et l'honnêteté pour pouvoir mieux spolier le reste de la population. Mandeville expliquait ce point en suggérant qu'une entente entre malins ne pouvait se mettre en place que si le coût de sa dénonciation par l'un des protagonistes devenait gigantesque pour tous ses membres à cause du sentiment d'indignation que les atteintes à la morale suscitaient dans la population. Grâce à l'invention de la morale, des officiers supérieurs ennemis pouvaient s'organiser pour qu'ils n'aient jamais rien à craindre dans les combats alors que les garçons des premières lignes, issus des milieux pauvres, se faisaient étripier. Des médecins et apothicaires pouvaient s'entendre entre eux pour mieux spolier leurs malades en multipliant les actes inutiles. Des employeurs pouvaient s'arranger pour fournir à leurs ouvriers des salaires indignes ou pour proposer à leur clientèle des biens et services ne correspondant pas à la qualité demandée, etc. Mandeville ajoutait, avec une ironie mordante, qu'une société ne pouvait être florissante au grand profit des riches que si elle était emplie d'un grand nombre de pauvres sans instruction et rendus ainsi incapables de la moindre entente maligne (afin de s'occuper des travaux pénibles mal payés et de servir de chair à canons pendant les guerres).

CONCLUSION

Les grands moralistes français du ^{xvii}^e siècle se sont demandé comment la Providence ou les hommes eux-mêmes avaient pu créer une société opulente, alors qu'ils étaient animés en société par l'amour-propre et non par un amour de soi naturel. Leurs sombres pensées ont donné lieu souvent à des réflexions que ne renieraient sans doute pas aujourd'hui les grands représentants de la sociologie critique. Par exemple, La Rochefoucauld théorisait déjà sur les « rapports de domination », en particulier sur l'idée selon laquelle « les hommes étaient dominés par leur domination » pour reprendre une expression bourdivienne. Leurs réflexions ont débouché ensuite sur les « travaux » de Bernard Mandeville qui avait la particularité de joindre l'analyse des rapports d'exploitation à celle des rapports de domination. Ce dernier s'est avéré au ^{xviii}^e siècle le premier grand théoricien considérant la société comme l'équivalent d'un système où les effets rétroagissent sur les causes et tel que les hommes promeuvent des résultats bienfaisants pour la collectivité dans son ensemble qui n'entrent pas dans leurs intentions. Chez Mandeville, la mise en relation des intérêts artificieux et corrompus débouchait en effet, par un paradoxe de composition, sur la Richesse des nations.

Dans sa *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith (2011 [1759]) a repris cette sorte de raisonnement en termes de systèmes auto-organisés, mais en critiquant avec force ceux qui en étaient à l'origine (notamment en présentant le système de Mandeville comme licencieux). Pourtant, Smith ne pouvait pas s'empêcher dans le même temps d'admettre que les hommes restaient en général obsédés, sans forcément bien le mesurer, par le désir d'être admirés. Contrairement aux apparences, Smith ne s'était donc pas débarrassé vraiment de l'idée selon laquelle les gens étaient animés en société par l'amour-propre. Par la suite, dès la fin du ^{xix}^e siècle, les économistes néo-classiques, notamment les tenants du modèle dominant (la théorie walrasienne de l'équilibre général), ont réinventé les explications de Mandeville (et sans doute celles de Smith) en produisant un modèle d'harmonisation des intérêts naturels. Dans celui-ci, les individus mus par leurs seuls intérêts légitimes (les gens étant désormais considérés comme animés en société par l'amour de soi) engendraient, sans le savoir, ni le vouloir,

la richesse des Nations comme s'ils étaient manipulés par une main invisible (celle des marchés). Les néo-classiques ont reformulé ainsi les analyses des grands moralistes relevant du pessimisme augustinien en substituant le jeu de l'amour de soi à celui de l'amour-propre. Et il ne fut plus question dans ce cadre des rapports de domination et d'exploitation.

NDA. Je tiens à remercier Alain Jenny (Thémos), ainsi que les lecteurs de la *Revue européenne des sciences sociales*, pour leurs précieux commentaires.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBADIE Jacques, 1693, *L'Art de se connoître soy-même*, Rotterdam, Pierre Vander Slaart.
- BOURDIEU Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit
–, 2003 (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Points ».
- BRACHFELD Olivier, 1945, *Les Sentiments d'infériorité*, Genève, Éd. du Mont-Blanc.
- BRIDEL Pascal, 2009, « Passions et intérêts revisités: la suppression des "sentiments" est-elle à l'origine de l'économie politique? », *Revue européenne des sciences sociales*, 47-144, p. 135-150.
- CHATEAUBRIAND François-René (de), 1978 (1802), *Génie du christianisme*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
- COURTIN Eustache-Marie, 1823, *Encyclopédie moderne*, tome 2, Paris, Mongie aîné.
- DOMAT Jean, 1835 (1689-1694), *Œuvres complètes*, tome 1, Paris, Alex-Gobelet.
- DUMOUCHEL Paul, DUPUY Jean-Pierre, 1979, *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil.
- DUPUY Jean-Pierre, 1992, *Le Sacrifice et l'Envie: le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy.
–, 2012, *L'Avenir de l'économie*, Paris, Flammarion.
- ESPRIT Jacques, 1677-1678, *La Fausseté des vertus humaines*, 2 tomes, Paris, Guillaume Desprez.
- GIRARD René, 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset.

- GUION Béatrice, 2004, «L'amour-propre bien ménagé: des ruses de la Providence à la morale de l'intérêt», in *Un siècle de deux cent ans? Les xvii^e et xviii^e siècles: continuités et discontinuités*, Jean Dagen et Philippe Roger (éds) «L'esprit des Lettres», Paris, Desjonquères, p.56-87.
- HOBBS Thomas, 1999 (1651), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz.
- , 2010 (1642), *Du citoyen*, traduit et présenté par Philippe Crignon, Paris, Flammarion.
- HUME David, 2000 (1751), *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, L.A. Selby-Bigge, P.H. Nidditch (eds), Oxford, Oxford University Press.
- HUTCHESON Francis, 2003 (1728), *Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral*, trad. Olivier Abiteboul, Paris, L'Harmattan.
- LA ROCHEFOUCAULD François (de), 2010 (1664), *Maximes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade».
- MANDEVILLE Bernard, 1732, *An enquiry into the origin of honour, and the usefulness of Christianity*, Brotherton.
- , 1998 (1705-1724), *La Fable des abeilles – première partie*, Lucien et Paulette Carrive (éds), Paris, Vrin.
- , 2002 (1729), *La Fable des abeilles – deuxième partie*, Lucien et Paulette Carrive (éds), Paris, Vrin.
- MANENT Pierre, 2012 (1987), *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette Littérature, «Pluriel».
- MARIVAUX, 2010 (1717-), *Journaux*, volume 2, Paris, GF-Flammarion.
- MAUROY Hervé, 2011, «La Fable des abeilles de Bernard Mandeville: l'exploitation de son prochain comme fondement de la civilisation», *Revue européenne des sciences sociales*, 49-1, p. 83-110.
- NICOLE Pierre, 1999 (1671-1675), *Essais de morale*, introduits et annotés par Laurent Thirouin, Paris, PUF.
- PARRAIN Jacques (Des Coutures), 1687, *La Morale universelle*, Paris, Maurice Villery.
- PASCAL Blaise, 1998, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade».
- , 2004, *Pensées*, éd. par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, «Folio».

RÉGIS Pierre-Sylvain, 1704, *L'Usage de la raison et de la foi*, Paris, Jean Cusson.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1999 (1777), *Rousseau juge de Jean-Jacques*, suivi de *Le Lévi-te d'Ephraïm*, Erik Leborgne (éd.), Paris, Flammarion.

–, 2009 (1762), *Émile ou De l'éducation*, André Charrak (éd.), Paris, Flammarion.

–, 2008 (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Blaise Bachofen et Bruno Bernardi (éds), Paris, Flammarion.

SAINT-PIERRE Charles-Irénée (Castel de), 1741, *Ouvrages de politique et de morale*, Rotterdam, Jean-Daniel Beman.

SAY Jean-Baptiste, 1817, *Petit volume contenant quelques aperçus des hommes et de la société*, Paris, Deterville.

SMITH Adam, 2011 (1759), *Théorie des sentiments moraux*, traduit et annoté par Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Paris, PUF.

VAUVENARGUES Luc (de), 1746, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Paris, Antoine-Claude Briasson.

VOLTAIRE, 2008 (1738), *Recueil de pièces fugitives en prose et en vers (dont Discours en vers sur l'homme)*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade».